

# “Candomblé é a África”. Esquecimento e Utopia no Candomblé jeje-nagô<sup>1</sup>

“Candomblé is Africa”. Forgetfulness and Utopia in the Candomblé jeje-nagô

João Ferreira Dias\*

## Resumo

O Candomblé jeje-nagô estabeleceu-se na Bahia nos finais do século XIX e primeiros anos do século XX, durante o período final da trata de escravos oriundos da chamada Costa dos Escravos. Diante de um novo contexto cultural e regional, que era a Bahia de então, os escravos das cidades yorùbá e ewe-fon, muitos dos quais representando grupos étnicos/reinos rivais, forjaram uma nova realidade religiosa, a partir das memórias partilhadas e das similitudes culturais e, bem assim, colhendo contributos a outros grupos étnicos africanos e ao catolicismo popular. Este texto foca a problemática do esquecimento em termos: das diferenças étnicas e políticas nos episódios fundacionais do Candomblé, não obstante a diversidade das suas nações (ficcionalis); da escravatura como um processo de reconfiguração identitária que conduziu a uma espécie de amnésia causada pelo traumático desenraizamento/exílio forçado; da agência masculina. De igual modo, está em análise a complexa utopia da fundação do Candomblé como uma religião de continuidade com a África e de realeza africana, numa mistura entre “passado mítico” e “lar imaginado”, narrativa que curiosamente esquece o processo crioulo de descontinuidade e “adaptação criativa”, visível nos aspetos estéticos do ritual.

**Palavras-chave:** Etnicidade. Candomblé. Amnésia. Identidade.

## Abstract

The jeje-nagô Candomblé was established in Bahia between 19th century and the early years of 20th, during the last days of slave trade, from the so-called “Slaves Coast”. In a new cultural and regional environment – which was Bahia in those days –, African slaves from Yorùbá and Ewe-Fon towns, many of them representing rival ethnic groups/kingdoms, forged a new religious framework using shared memories and cultural similitudes, and collected pieces from other African groups and Portuguese Catholicism. This text focuses the oblivion of: ethnic and political differences in Candomblé foundational moments, despite it (fictional) “nations”; slavery as a process of identity reconfiguration that led to a sort of Amnesia caused by the uprooting trauma/forced exile; male agency; and the complex utopia of Candomblé as a religion of continuity to Africa and African royalty, in a mixture of “mythical past” and “imagined homeland”, which curiously forget the creole process of discontinuity and “creative adaptation”, visible in ritual aesthetic aspects.

**Keywords:** Ethnicity. Amnesia. Candomblé. Identity.

<sup>1</sup> Este texto parte de uma comunicação, com o mesmo título, apresentada na conferência internacional “Transcultural Amnesia: Mapping Displaced Memories”, na Universidade do Minho, Braga – Portugal, em abril de 2015.

\* Doutor em Estudos Africanos pelo Instituto Universitário de Lisboa. Mestre em História e Cultura das Religiões pela Universidade de Lisboa. Investigador Associado do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Grupo Mundos Novos e Conexões Mundiais. E-mail: joaoferreiradias@outlook.pt.

## **Introdução**

A Etnicidade se apresenta, a páginas tantas, colocando em foco as demandas de natureza étnica, no propósito de autodefesa, mediante posicionamentos e narrativas totalizantes vinculadas às diversas estruturas de poder. Tais demandas, por reafirmação identitária e visibilidade, são recorrentes e inscritas em percursos históricos específicos. Etnicidade, autodefesa, estruturas de poder, percursos históricos específicos: verdadeiras palavras-chave que se entrecruzam com esse fenômeno religioso tão embrenhado na história do Brasil – o Candomblé. O Candomblé se tornou, quer por sua historicidade quer pela atenção dedicada por historiadores, antropólogos, sociólogos, entre outros, uma marca da presença africana no Brasil. Afinal, recordemos Stuart Hall (2003, p. 40): “A África passa bem, obrigado, na diáspora. [...] A ‘África’ que vai bem nessa parte do mundo é aquilo que a África se tornou no novo mundo, no turbilhão violento do sincretismo colonial, reforjada na fornalha do turbilhão colonial”.

O que este trabalho pretende ser é um conjunto de primeiras pistas, em torno desse turbilhão “africano”, impresso na fundação do Candomblé, a partir de uma nova e ousada perspectiva dentro dos estudos do Candomblé: a da agência amnésica. Pegando de empréstimo o conceito de Capone (2011) de “rearranjos rituais”, vale indagar se, em rigor, tais rearranjos não são, em parte, a face visível e produto de um processo de esquecimento, sem o qual não teria sido possível o “hibridismo cultural” (BURKE, 2003).

## **Descrição do objeto *en passant***

Apesar de descrito como uma religião de música e transe ritual, adivinhação, iniciação, hierarquia, mitologia e “memória africana”, o processo de emergência do Candomblé não se constitui uma narrativa linear. A assunção de que a religião é um fenômeno de recriação simples de costumes africanos transportados de África para o Brasil não contempla a totalidade das agências, dos rearranjos e dos processos híbridos que resultaram numa realidade religiosa permanentemente em síntese, ainda que imbuída de um ideal de continuidade (propagado por Herkovits, *passim*).

Um desses fatos que contrariam o caráter espontâneo do surgimento do Candomblé é o da pré-existência de cultos africanos no Brasil, os quais teriam, inevitavelmente, de produzir efeitos e continuidades no Candomblé, ou seja, é indeclinável que tais cultos, estando na origem do Candomblé, haveriam de oferecer a

este último os seus contributos. Parece, então, razoável reconhecer que a história do Candomblé anda de braço-dado, não apenas com o período de trata de escravos, conhecido como “Ciclo do Benim”, nos séc. XVIII e XIX (LÉPINE, s.d.), como inegavelmente com a história da presença africana no Brasil, de um modo mais vasto, consolidando um contexto que favoreceu a fundação do Candomblé.

Ora, do ponto de vista religioso, a marca africana se inicia com o designado *Calundu colonial*, termo quimbundo que estaria em voga (ao menos) na região da Bahia do século XVII até meados do século XVIII, segundo Yeda Pessoa de Castro (2001). A mesma autora alertou para o cuidado a ter com a generalização do termo a uma manifestação exclusiva, devendo antes supor que o termo remeteria para uma variedade de práticas religiosas de matrizes africanas, as quais não excluiriam (parece) elementos indígenas, fruto dos encontros afro-ameríndios nas fazendas brasileiras, como mostra a famosa aquarela de Zacharias Wagener, do século XVII, representando negros dançando no que parece ser um ritual e no qual um dos elementos faz uso de um “cocar” indígena. Ritos de cura com fumo e o surgimento, no século XX, do Candomblé de caboclo, são evidências desse hibridismo. Ademais, como recorda Renato da Silveira (2006), num trabalho emblemático e de fundo, as religiões africanas e ameríndias são essencialmente tecnológicas e materiais, afinal, por razões óbvias ligadas à escravatura, desterro e clandestinidade, e bem assim às similitudes entre ambos os universos. É natural que tenha havido uma substituição de elementos africanos por brasileiros, desde que a eficácia se tenha verificado. Vale sublinhar a noção de eficácia como profundamente operatória nesses contextos religiosos. Como já demonstrado noutra sede (FERREIRA DIAS, 2013c), na trilha de Robin Horton (1960; 1993), o conceito de eficácia é essencial na preservação de um procedimento ou gesto ritual, funcionando como o medidor quer da força religiosa de uma identidade quer de um sacerdote.

Ademais, parece evidente que as confrarias religiosas cristãs, concebidas para acolher os negros, ofereceram terreno para andanças étnico-religiosas, que contribuiriam para fecundação do Candomblé. Se os calundus, regra geral, tinham lugar em espaços domésticos, os quais iam sendo reconvertidos temporariamente para tais fins, não é de menosprezar que a urbanização dos finais do século XVII e a emergência do sistema de “negros de ganho” tenham dado origem a cultos mais complexos, podendo eventualmente existir moradas de negros que eram já templos mais ou menos estruturados, onde os sacerdotes iniciavam fiéis e atendiam clientes, lançando os “[...] fundamentos favoráveis a um processo de constituição [...]” (SILVEIRA, 2006, p. 236)

do Candomblé como ele é hoje. Tais dados contrariam a narrativa utópica de fundação do Candomblé nas exclusivas agências nagô(-yorùbá), num processo que, pela via da oralidade, parece conter o pressuposto de explosão cósmica fundacional.

Ainda que, como sugere Nicolau Parés (2006), esses calundus, precursores do Candomblé, tivessem uma centralização nas curas e adivinhação, mais do que em práticas iniciáticas, foram, sem dúvida, fundamentais na consolidação de um “princípio” religioso africano no Brasil. Não se pode, igualmente, ter uma visão do tipo evolucionista da história dos cultos africanos no Brasil; das senzalas para os calundus domésticos e rudimentares, destes para calundus mais complexos e por fim para o Candomblé. Há sempre uma necessária consciência de que lidamos com práticas e ocorrências mais do que com uma linearidade discursiva. Desse modo, as coisas vão acontecendo a diferentes tempos e com diferentes casos, pois, mesmo hoje, numa altura em que o Candomblé se considera institucionalizado, permanecem casos-tipo de calundus, em que pais e mães-de-santo se dedicam a práticas de cura e adivinhação, não possuindo um culto consolidado, com templo, neófitos, celebrações e hierarquia.

### **Amnésia e recriação étnica**

O **Dicionário Técnico de Psicologia** define amnésia como uma “[...] dificuldade psicopatológica [...] para recordar total ou parcialmente pretéritos da vida [...]” (CABRAL; NICK, 2006, p. 19). A amnésia pode resultar de eventos traumáticos, podendo assumir um caráter temporário ou definitivo. Desse modo, sabendo que lidamos com a escravatura – cujo reconhecimento como evento traumático não é novo (MELLO, 2010; PEREIRA, 2010; PEREIRA, 2011; FERREIRA DIAS, 2013a) – e a necessidade de redefinição identitária em um novo contexto, valerá a menção à amnésia psicogênica como especificidade patológica. Em traços gerais, tal amnésia compreende uma perda de memória temporária, que leva o indivíduo a esquecer trechos dos acontecimentos devido a algum trauma psicológico, levando-o a desmemoriar dados recentes e, até mesmo, fatos que aconteceram antes do trauma. Regra geral, a lembrança volta depois de alguns dias, podendo a sua recuperação ser estimulada com o uso de fotos ou objetos que estão associados a informação esquecida. Ora, tal parece ser particularmente interessante para o entendimento do processo de fecundação quer do Calundu quer do Candomblé. A consciência do trauma que a escravatura constituía era um dado da época, razão pela qual em Ouidah, atual Benin, antigo Dahomé, os escravos

eram obrigados a dar voltas em torno da Árvore do Esquecimento, na ânsia de que tal ritual constitui-se um apagamento da memória e da identidade, tornando-os sujeitos “em branco”, i.e., sem memória e autoreconhecimento, capazes assim de lidar com o desterro e a violência física e psicológica da escravidão.

Assim, ao reconhecer que a escravatura gerou uma amnésia (psicogênica) que abriu portas à constituição de um novo *ethos* africano no Brasil, sou a declinar a teoria herskovitiana de “sobrevivência cultural”, que preconiza uma continuidade entre os costumes africanos e as práticas desenvolvidas no Novo Mundo. Se há lição que todas as diásporas têm ensinado é que em cada contexto se dá uma necessária recriação cultural que contém continuidades, rupturas e inovações. Como bem salienta Parés (2006, p. 17), “[...] há, portanto, alguma coisa que permanece ao lado de outra que muda.” É, portanto, pela noção de **adaptação criativa** – adaptada e com nova roupagem (FERREIRA DIAS, 2013b) a partir da teoria de Taylor e Lee (s.d.) – mais do que por qualquer ideia de sobrevivência, que não resultante dos discursos dos agentes religiosos, considero prolífero olhar o Candomblé.

Para se entender a forma como a amnésia atuou na formação do Candomblé, é essencial compreender as pluralidades étnicas que estão em jogo. Com referência à África ocidental, em particular ao espaço cultural yorùbá, as identidades étnicas não são estanques, e contêm múltiplas referências, incluindo religiosas derivadas de matrimônios, guerras, alianças, e origens mítico-clânicas, como em se tratando de Ilé-Ife. Em todo o caso, enquanto essas pluralidades étnicas locais tinham grande visibilidade e operatividade nos contextos africanos, e mesmo os traficantes de escravos e as administrações coloniais estavam bem cientes das mesmas, as necessidades referenciais abrangentes conduziram à expansão de denominações, como **nagô** e **jeje**. Mesmo na África, tais processos de identificação não estiveram independentes de agências atlânticas, e o caso da yorùbãidade gerada pelo comércio transatlântico de escravos e outras mercadorias, saberes religiosos e renascimento cultural lagosiano (MATORY, 2005; PALMIÉ, 2007; FERREIRA DIAS, 2013a) é exemplo paradigmático de como as identidades são dinâmicas e reconstruídas. Igual exemplo é a transformação da designação “mina” de uma região específica na Costa do Ouro para uma vasta região em torno do Golfo do Benim, abrangendo diferentes grupos étnicos.

“Morte social”, “dessocialização”, “despersonalização” e “transformação em mercado” são termos que aportam, primariamente, ao evento traumático da escravidão. O sujeito escravizado tornado objeto se vê despido de si mesmo, de suas circunstâncias

histórico-pessoais, culturais, religiosas, filológicas e fisiológicas. A profundidade do trauma não pode ser medida em palavras. Toda a violência subjacente está documentada em gravuras, relatos, e reconstituídas em filmes e documentários, mas vale reconhecer que sem se ter passado pela experiência o máximo que nos permitimos é supor/imaginar a dimensão da ruptura e do choque que tal evento constituiu. Sendo assim, é certo que tal evento terá produzido o efeito amnésico, ainda que, eventualmente, temporário, o qual permitiu a reidentificação do sujeito a partir e no coletivo africano no Brasil, e fora deste com a sociedade brasileira. O africano era jogado ao cumprimento de vários papéis identitários, ou por outras palavras, no seu dia-a-dia trajava diferentes referenciais étnicos, etnicidade essa que ia para além da consciência de si mesmo, que naturalmente lhe habitava, mas que ia sendo manipulada em meio de todo o processo de nomeação. Ao passar pelo trauma e pela despersonalização, a perda de memória de si facilitou a recriação étnica, quer interna quer externa. A metaetnicidade tinha, pois, na Bahia dos séculos XVII em diante forte valor operatório (PARÉS, 2006).

Sabendo que o comércio de escravos oriundo do Golfo do Benin, foi potenciado pelas guerras de expansão de Òyó e conquista do Dahomé, e mais tarde pelas batalhas que viriam a fazer tombar o Império Òyó-Yorùbá a partir de 1830, seria natural que tais rivalidades fossem reconfiguradas em diáspora, (não tivesse ela resultado de um processo de violência física e emocional capaz de produzir amnésia traumática). Ao se encontrarem em igual estado de despersonalização, subjugados a um sistema no qual eram mercadoria transacionável e utilizada sem constrangimentos morais, os africanos se viram numa situação em que uma nova autoconsciência coletiva emergia em função da alteridade que brotava face ao branco. Não é, pois, de estranhar que Parés (2006) tenha afirmado que,

O processo de construção identitária jeje, aparentemente restrito à Bahia, parece ter acontecido ao longo de várias décadas, ajustando a denominação de um grupo étnico particular a um âmbito cada vez mais genérico e inclusivo de todos os povos gbe-falantes. (PARÉS, 2006, p. 79).

O processo não é um exclusivo jeje. Sabemos que a denominação “yorùbá” pertencia inicialmente aos povos da região de Òyó e resulta da alteridade colocada em jogo entre estes e os tapá e hauçá, mais tarde potenciada pelo Renascimento Lagosiano, o qual fazendo uso das experiências diaspóricas cubana, serra leonesa e brasileira, e em contraste com a colonização britânica, esbateu as fronteiras étnicas proto-yorùbá, fazendo sobressair um ideal “nacionalista”.

Ora, se a amnésia psicogênica é ultrapassada pelo recurso a elementos que permitem recobrar a memória, a constituição de redes de solidariedade e confrarias religiosas – Vodun, Òrìṣà ou afro-cristãs – foram, então, a plataforma para, (a partir de tais elementos recobrados) a que chamaria no contexto de **mnemônicas culturais**, uma nova identidade coletiva e uma nova identificação étnica. Naturalmente que tais mnemônicas culturais buscavam, idealmente, os traços nativos para além das solidariedades africanas. Dessa forma, ainda que as irmandades africanas fossem separadas em angolas, jejes e nagôs, a heterogeneidade étnica era uma realidade vivente no seio de cada uma delas, produtora de alianças, mas igualmente de tensões. Não obstante os casos pontuais de confrontos e antagonismos, vale reconhecer que supraidentidades jeje, angola e nagô foram ganhando força, albergando um número significativo de etnicidades locais, como mahi, savalu, ìjèbù, òyó, entre tantas outras. Desse modo, recupero argumento usado noutra sede de que amnésia e criatividade caminharam juntas num processo de grande magnitude – reinventar tradição africana em solo brasileiro. O desenraizamento enquanto produtor de amnésia psicogênica aliado ao recurso às mnemônicas culturais tornou possível aos africanos recriarem tradições, tecendo-as com dados adquiridos dos contatos intra-africanos, afro-ameríndios e afro-cristãos. Deram-se, então, padronizações rituais (de elástica amplitude, todavia), abrangendo tempos e modos iniciáticos, terminologia, técnicas religiosas e adoção de um modelo sócio-religioso do tipo conventual (mais próximo do padrão jeje-daomeano), transformando os cultos individuais em coletivos, num modelo que seguiu as experiências dos **compound** yorùbá, e cuja comemoração pública, o ṣìré, não terá escapado a uma certa influência católica de sequência própria das missas e celebrações. Todos esses processos de seleção, se deram, em geral, a partir dos cultos exemplares de Ṣàngó, Òṣun e Ọbàtálá, com a designação de iyàwó, noiva, a partir do referencial religioso de Ṣàngó e do modelo familiar de Òyó, e com a pintura dos noviços e o traje branco iniciático próprios de Òṣun e Ọbàtálá.

Todo esse rearranjo ritual, metodológico e organizacional não é de se menosprezar, levando em consideração que na África Ocidental divindade e identidade étnica estão imbricadas e, mais importante ainda, que cada divindade possui o seu próprio modelo cultural (o qual é simultaneamente religioso e político<sup>2</sup>), agora recriado

---

<sup>2</sup> Ao possuir uma dimensão étnica e grupal, a divindade e o seu culto, no espaço comumente designado por *Yorùbáland*, assumem um papel político no sentido de produtores de espírito comunitário, profundamente enraizado nas identidades e no folclore locais, como trata, por exemplo, Jacob K. Olupona (2001) a partir do caso de Òṣun em Òṣogbo.

dentro de uma moldura designada por Candomblé, termo adaptado das terminologias quimbundo, sabendo que no Congo o termo *Kambonde* remete para “costumes dos negros”.

### **Amnésia e ficcionalidade das “nações” de Candomblé**

O reagrupamento dos negros em identidades metaétnicas e em irmandades religiosas católicas, a partir de ideias coloniais de “nações” africanas, deu origem a recomposições no interior das estruturas africanas. Não se pode negar que tais andanças de heteronomação foram importantes na constituição de um sentimento partilhado em Cuba, como tratado por Palmié (2007), e na região Yorùbá. Não obstante, o percurso das identidades africanas derivou em matéria religiosa. Se é comum a designação jeje-nagô para o Candomblé da Bahia, que vem sendo tratado na etnografia e antropologia, desde os clássicos Bastide, Carneiro, Verger, Landes, Herskovits, e tantos outros, a partir das casas-chavão de Salvador – Engenho Velho, Gantois, Opô Afonjá – já bem alertava Vivaldo da Costa Lima (1976, p. 75), que as casas de Candomblé na Bahia “[...] se dizem, elas próprias, ou apenas jejes, ou somente nagôs.”

De tudo o mencionado, e da bibliografia sobre o assunto (que não cabe aqui passar em revista), parece evidente que todo o processo de cruzamento entre africanos que vem ocorrendo desde o século XVII haveria de surtir efeitos na recriação identitária. Com a consolidação do Candomblé avançou-se (ou terão sobressaído finalmente aos olhos exteriores?) para as distinções entre modalidades rituais, as quais cabiam dentro de um ideal “nacionalista” africano. Ao tratar esta questão, em enfoque aos yorùbá, em trabalho a publicar, já citado, defendi que ao se constituírem como “[...] referenciais simbólicos e posteriormente de linhagem intra-terreiros [...]”, estas chamadas “nações de Candomblé”, “[...] recriam as identidades étnicas africanas, agora não de forma política mas simbólica, referencial e nostálgica.” (FERREIRA DIAS, [no prelo] s.p.). Dessa forma, cumpre reconhecer que há nestas “nações” um ideal de *imagined homelands*, razão pela qual, este processo de ordenação em “nações” significou buscar para além da amnésia as referências étnicas familiares, de linhagem ou clânicas, que simultaneamente significaram um referencial identitário e um reconhecimento dos matizes culturais proto-yorùbá. Por outras palavras, o processo de desenraizamento de África e o enraizamento em contexto brasileiro escravista, e a sucessão geracional que fez de África uma pátria ausente e imaginada se desenrolou em

idealizações nacionalistas expressas no reduto religioso. Dessa forma, as “nações” de Candomblé são ficções de exaltação e expectativa. O fato de o falecido pai-de-santo Eduardo Mangabeira ser reconhecido como Eduardo Ijexá, em referência à “nação” do seu Candomblé, faz prova disso. O fato de a Casa Branca do Engenho Velho, o Gantois e tantas outras descendências se designarem a si mesmas sob o epíteto de Kétu nos revela que tal cidade serviu de emblema identitário, cujos contornos são difíceis e estão ainda por alcançar, ainda que se saiba que tal cidade foi palco de grandes movimentações gbe-yorùbás e, possivelmente, de comércio de grande contingente de escravos. Não obstante, é difícil supor a razão porque Kétu se teria sobreposto a Òyó, capital do império yorùbá, e exaltada durante o período do renascimento cultural lagosiano, ainda para mais sabendo que foi de Òyó que vieram Ìyánáàsò (Ìyá Násò) Oká e Bámgbóšé Obitikò. Temos aqui, uma vez mais, a agência da amnésia que, pelo seu viés, permite supor (ao menos supor) que Òyó representaria, à época, não um epíteto de coletivo – como aconteceu com a yorùbáfília pós-império –, mas antes um símbolo de repressão e guerra, em particular nas relações com os povos gbe-falantes, os quais deram enorme contributo para a formação do Candomblé (PARÉS, 2006). Dessa forma, Kétu, ao ser uma cidade na fronteira entre o território Òyó-Yorùbá e o Dahomé, sobressai como **locus** de interação e hibridismo.

Destarte, ainda que ficcionais, as “nações” de Candomblé serviram para diferenciar as modalidades de culto e na utopia do movimento memória-amnésia-memória reconstituir um ideal africano, sob os epítetos Queto-Nagô, Ijexá, Angola, Congo, Jeje, Jeje-Mahi, Jeje-Savalu, Xambá, Efon, entre outros.

### **“Candomblé é a África” ou a utopia das continuidades, e a amnésia coeva da criouliização**

Percebe-se, portanto, que o Candomblé, embora resultante de um processo híbrido que foi fortemente impulsionado pela amnésia, contém a premissa da idealização africana, bem expressa nas suas “nações” nostálgicas, que criam um sentimento nostálgico e de pertença face a um lugar específico da África ocidental. Ora, um dos aspetos mais marcantes gerados por este processo, em particular a partir do início do século XX, foi o da utopia da continuidade entre o Brasil e África. O Bábálòrìṣà Pêcê da Casa de Oxumarê, Bahia, já por diversas vezes aludiu à ideia de que o Candomblé é o repositório de um saber religioso africano do séc. XVIII, razão

pela qual o yorùbá cantado no xirê não seja perceptível aos yorùbá de hoje. Inúmeros sacerdotes e sacerdotisas orgulham-se de sua religião, afirmando que o “Candomblé é a África”. Toda essa utopia é plasmada na narrativa da fundação do Candomblé nagô, com as três princesas-sacerdotisas vindas da África com esse fim. Neste caso a amnésia histórica produz, com efeito, uma narrativa do tipo romântico e fabuloso, num salto de gênese dado pela agência maravilhosa dos seus intervenientes, quase não-humanos. A história é bem mais complexa (SILVEIRA, 2006).

Adstrita a um ideal de “pureza”<sup>3</sup>, a utopia das continuidades reconhece as perdas, fazendo entrar em ação a nostalgia pelos tempos ideais quase míticos do passado, mas não faz caso dos processos de desestruturação por que passaram os povos africanos, e não reconhece a agência crioula. Desse modo, todo o movimento visa restaurar a ordem perdida do passado – utopia que recorda a ânsia cristã do reino dos céus na terra – e, desde cedo, se volta para a África coeva. O processo de nagôcentrismo que resulta das trocas bilaterais entre Brasil e África (PARÉS, 2010), aceitando os saberes religiosos do presente (seja em 1930 seja hoje) como dados atemporais e imutáveis, capazes de produzir reciclagem religiosa. É nesse estado de espírito que surge a agência de Martiniano Eliseu do Bonfim – que muito fascinou Ruth Landes (1947) –, que influenciou determinadamente o rumo do Candomblé. Por meio da criação dos “Obás de Xangô” no Axé Opô Afonjá, Martiniano – que vinha de Lagos influenciado pelo renascimento em voga – foi responsável pela idealização yorùbá do Candomblé, ao ponto de Mãe Aninha, líder do templo, afirmar que essa instituição, na verdade criada por Martiniano (num exercício clássico de inventar tradição), era algo que o Engenho Velho havia esquecido (LIMA, 2004), valorizando assim a sua casa como repositório de saber africano por excelência:

[Mãe Aninha a Donald Pierson] Minha seita é puramente nagô, como o Engenho Velho. Mas eu tenho ressuscitado grande parte da tradição africana que mesmo o Engenho Velho tinha esquecido. Eles têm uma cerimônia para os doze ministros de Xangô? Não! Mas eu tenho! (LIMA, 2004, p. 210).

Ora, com Herskovits, Carneiro, Landes, Bastide e Verger, a yorùbáfília, ou o nagôcentrismo se preferido, ganha impulso valorizado como **locus** de superioridade e

---

<sup>3</sup> O ideal de “pureza” se constituiu, desde, pelo menos, a época de Nina Rodrigues, na virada do séc. XIX, e sendo reforçado nas décadas seguintes, nas relações com pesquisadores, como sinal diacrítico da comunidade candomblecista. É, pois, de supor que o conceito tivesse sido sofrido cosmética teórica a partir de uma ideia de autenticidade africana. Sob a “pureza”, escreve Matory (2001, p. 172 – tradução nossa): “[...] a “pureza” tornou-se em modelo normativo de identidade e prática [ritual] no Candomblé baiano.”

pureza africana, face aos candomblés designados por bantos. Toda essa agência conjugada com as relações bilaterais entre África e Brasil foram responsáveis por um renascimento baiano, se me é permitido assim apelidar, que se afirmou nas iniciativas de reafricanização, com cursos de língua e cultura yorùbá, com missões diplomático-acadêmicas africanas ao Brasil e viagens “de retorno” de agentes religiosos brasileiros a África, que produziram inúmeros efeitos no Candomblé (CAPONE, 2004; 2011; FERREIRA DIAS [no prelo]), efeitos esses entendidos como produtores de autenticidade. Mais uma vez a amnésia está bem patente, e parece ser um fio condutor das agências no Candomblé, desde a fundação ao presente, permitindo processos híbridos e inovações, como a reintrodução e agora centralização do sistema de Ifá como religiosidade yorùbá por excelência (FERREIRA DIAS, 2015).

Nesse percurso de valorização de África enquanto terra prometida, mítica ou lar imaginado, não cabe a agência crioula. Há uma amnésia quer em relação aos contrastes entre africanos e gente da terra, quer aos processos híbridos. Há, claro, que supor o impacto dos poderes externos sobre os discursos e ideais de pureza africana, desde Nina Rodrigues às leis que permitiam o culto por parte dos terreiros “puros”. Ainda assim, as narrativas e esquecimentos dos agentes religiosos fazem e fizeram o seu caminho. Como escreve Nicolau Parés (2006, p. 84), “[...] do mesmo modo que os jejes de Cachoeira discriminavam os crioulos, os crioulos constituíam irmandades que discriminavam os africanos.” Como recorda ainda o mesmo autor, uma velha africana declarou a Nina Rodrigues que não dançava no Candomblé do Gantois, já famoso à época, porque “[...] o seu terreiro era de gente da Costa (africanos) [e] que o terreiro do Gantois era terreiro de gente da terra (creoulos e mulatas).” (PARÉS, 2010, p. 172). Apesar desta dicotomia largamente esquecida nos terreiros, a verdade é que seria a agência crioula a manter o Candomblé vivo e, mais tarde, a direcioná-lo no sentido da reafricanização, pois com a morte dos africanos haveriam de ser os seus descendentes a reclamarem a autenticidade africana pelos vínculos familiares e/ou religiosos. Agência, essa, aliás, reconhecível pelos trajes, hoje designados por “roupa de baiana”, mas à época descritos como “traje de crioula”, face ao traje africano próprio “da Costa”.

### **Amnésia e agência masculina**

Percebemos que a amnésia tem permitido a sobrevivência dos cultos africanos no Brasil, nomeadamente o Candomblé. Trata-se de uma sobrevivência, vale notar, não no sentido herskotiviano, mas antes uma sobrevivência criativa feita de hibridismos e

escolhas. Um último aspeto que merece destaque, neste exercício de buscar o que foi esquecido para entender o que sobreviveu e, bem assim, chamar atenção para agência amnésica dentro do Candomblé, é o da agência masculina. É um dado histórico que Ìyá Násò Oká foi auxiliada na fundação do terreiro da Casa Branca, no Engenho Velho, por dois sacerdotes masculinos: Bámgbóšé Obitikò e Bàbá Ášípá. Sobre Ìyá Násò sabe-se que se trata antes de um título do que de um nome, ao caso ligado ao culto imperial de Şàngó, divindade-tutelar da cidade de Òyó. Lisa Earl Castillo e Luis Nicolau Parés (2007) sugerem que Ìyá Násò seria uma negra liberta batizada como Francisca da Silva, proprietária de escravos e libertos condicionados, entre eles a sua sucessora, Marcelina Obatosin (comumente grafado Obatossi). Segundo a narrativa corrente nos terreiros de Candomblé, ela teria sido auxiliada por Ìyá Adétá e Ìyá Akálá. Sobre estas pouco se sabe, e há teorias que apontam para que, pelo menos, Ìyá Akálá fosse na verdade a própria Ìyá Násò. Quanto a Ìyá Adétá, esta teria conquistado a alforria após nove anos de cativo, criando então um culto doméstico a Òşòşì (SILVEIRA, 2003), legitimando a ideia de que esta seria originária de Kétu. Seria Ìyá Adétá, então, a lançar as bases do Candomblé da Barroquinha, instituído, por volta de 1807, com a plantação do Ilé Àşę Àyá Íntílé, na antiga Ladeira do Berquó, atual Rua Visconde de Itaparica. Esse Candomblé seria, então, fundado por Ìyá Násò e por uma tal de Ìyálúsó Danadana, sendo a primeira consagrada ao culto de Şàngó e a segunda ao culto de Òşòşì. Da segunda nada se sabe. Apesar desta narrativa (ficcional) que coloca três mulheres na fundação do Candomblé (da Barroquinha, pois é comum a narrativa ser entendida como a fundacional de todo o Candomblé), como sejam Ìyá Násò, Ìyá Adétá e Ìyá Akálá, a história parece ser mais nebulosa, uma vez que Ìyá Násò e Ìyá Akálá poderiam ser a mesma pessoa, e Ìyálúsó Danadana foi igualmente importante. Ora, praticamente esquecidos ficaram os nomes de Bàbá Ášípá e Bàbá Oburò. Dos levantamentos documentais feitos por Castillo e Parés (2007) somente Ìyá Násò e Bámgbóšé foi possível situar historicamente.

Para o caso importa ter presente que na narrativa “oficial” do Candomblé Bàbá Oburò está praticamente ausente, e que Bàbá Ášípá e Bámgbóšé Obitikò surgem como coadjuvantes. Antes de apresentar o prato, isto é, sugerir uma hipótese, coloco mais alguns ingredientes em nossa panela argumentativa. Devido a disputas internas no Engenho Velho, dois terreiros foram fundados: o Gantois e o Axé Opô Afonjá. Sobre este último, fundado por Mãe Aninha, é conhecida a estreita relação dela com o Martiniano Eliseu do Bonfim, um desses jovens que Parés chama de transatlânticos, por

ter nascido na Bahia, educado em Onin (Lagos) e regressado a Salvador para estabelecer uma fama que ombreia com a de Rodolpho Martins de Andrade, o já citado Bámgbósé. Da estreita relação entre Aninha e Martiniano nasceu a instituição dos “Obás de Xangô” (LIMA, 2004), que ainda hoje se mantêm no Axé Opô Afonjá. No entanto, Martiniano não foi o primeiro agente religioso masculino ligado ao Axé Opô Afonjá. A memória oral regista Joaquim Vieira da Silva, conhecido também por Obasaniá [possivelmente alguma corruptela linguística do yorùbá; Obaşeiná? (“rei que faz fogo”)], que, segundo Valéria Gomes Costa (2014), esteve envolvido na fundação de vários terreiros no Recife e Bahia, na década de 1870. De acordo com Conceição Silva e Rocha (2013), Mãe Aninha se deslocou ao Rio de Janeiro em 1886 acompanhada por Rodolpho Martins de Andrade e Joaquim Vieira da Silva. Tal fato demonstra bem a importância de tais agentes religiosos masculinos. Sobre Joaquim Vieira da Silva, Santos Tobiobá (2007), refere-se que este é saudado como “Essa Oburô”, sendo possivelmente o já citado Bábá Oburò. O mesmo autor indica que, em 1892, Mãe Aninha mudou o seu Candomblé para a roça Camarão no Rio Vermelho, local onde funcionava o Candomblé de Joaquim Vieira da Silva. É, portanto, evidente que Tio Joaquim – com quem Mãe Aninha teria, eventualmente, uma relação amorosa – não foi apenas um agente auxiliar e pontual de Mãe Aninha. Vivaldo da Costa Lima (2004) afirma que Aninha “fez santo” duas vezes, primeiro com Marcelina Obatosin, na residência de Maria Júlia Figueiredo, eventual filha carnal de Ìyá Násò e terceira mãe-de-santo do Engenho Velho, e por conseguinte, após 1885, no Engenho Velho, com Teófila, Rodolpho e Joaquim. Tal fato merece atenção, pois Aninha se torna filha-de-santo de Rodolpho Bámgbósé e filha-irmã de Joaquim Obasaniá.

Ao tratar da etnohistória do conceituado terreiro do Alaketu, Renato da Silveira (2003) versa sobre a memória oral e fatos historiográficos em torno dos mitos ligados à data da fundação do terreiro perpetuado na memória coletiva candomblecista, como “Terreiro da Mãe Olga”. Apesar da linhagem feminina e de sangue, na linha do Gantois, que vai até hoje a Mãe Jójó, o Alaketu foi fundado por um casal, Maria do Rosário Francisca Régis (Otampè Ojárò) e João Porfírio Régis, Bábá Oláji, ligado ao culto de Òṣàlá. A preponderância deste está patente no nome do terreiro: Ilé Mároiá Láji, o qual teria sido fundado para o Òrìṣà Òṣùmàrè, embora o templo central fosse de Òṣòṣò, numa mesma lógica de outros templos, como o Engenho Velho. Mesmo que a linhagem tenha seguido feminina, é fato histórico o papel do sacerdote batizado com João Porfírio Régis.

Nesse sentido, ao contrário da amnésia psicogênica, resultante do período fundacional do Candomblé, ao caso da agência masculina creio esta se tratar de uma amnésia intencional. À medida que as lideranças dos terreiros iam sucedendo pela via feminina nos casos do Candomblé da Barroquinha, a narrativa fundacional que excluiu quase em absoluto os sacerdotes masculinos vai sendo tecida, reconduzida em função da necessária legitimação sacerdotal feminina. É por isso que, apesar das justificadas críticas de Matory (2008) a Ruth Landes e Edison Carneiro, há que reconhecer que estes últimos se limitaram a reproduzir uma narrativa em voga nos candomblés mais populares de então. A categoria acusatória de homossexualismo e clientelismo por parte das mães desses terreiros aos demais era uma forma de legitimar a sua posição, a qual poderia ser contrariada, ao menos em parte, pela própria história da religião, como já vimos. Impossibilitadas de esconder o papel preponderante de, por exemplo, Bámgbósé Obitikò, essas mulheres terão secundarizado a sua agência. O fato deste ter sido pai-de-santo de Mãe Aninha revela que não seria um “simples” [passo a expressão] bàbáláawò (babalaô), mas antes teria um papel equiparado ao que chamamos de Bábálòrìṣà (babalorixá), sendo possivelmente ambas as coisas, legando as funções nos seus filhos: às mulheres o sacerdócio do Candomblé, aos homens o de Ifá. Joaquim Vieira da Silva, Obasaniá, não terá sido, igualmente, um mero auxiliar de Mãe Aninha. Pelo seu percurso histórico, pelo fato deste já possuir uma casa de culto anterior a Mãe Aninha e, do mesmo modo, por ter andado pelo Recife desempenhando um papel de relevo na instituição do culto de Şàngó (Xangô) na região, e igualmente ter participado na feitura de Mãe Aninha mostra que seria um Bábálòrìṣà proeminente na época, em quem Aninha se teria apoiado, havendo quem refira nos terreiros de Salvador que teria sido este, e não Aninha, o primeiro líder do Axé Opô Afonjá. Essa presença masculina num templo matriarcal foi mantido ao longo da vida de Mãe Aninha, que após a morte de Obasaniá “recrutou” a colaboração de Martiniano Eliseu do Bonfim. Outro fato interessante, é que o Engenho Velho não permite que homens entrem na “roda”, ou seja, que dancem para os deuses, e só muito recentemente permitiu que estes fossem tomados pelo transe. Landes (1947) registra um episódio desses. No entanto, se a memória oral informa que homem não pode ser feito para outra função que não a de auxiliar, como ogan no Engenho Velho, e que não poderia entrar na roda de santo, poderíamos supor que sempre foi essa a tradição do Candomblé da Barroquinha. Mas, como Castillo e Parés (2007, p. 122) salientam, em casa de Ìyá Násò na Ladeira do Carmo houve avistamento de cerimônias com homens dançando com “[...] roupas brancas e colares de

contas.” Há, portanto, uma amnésia intencional e propagada em relação à agência masculina, que trabalhos como o de Landes (1947) ajudaram a perpetuar. Ademais, se olharmos para o caso exemplar do Axé Oxumarê vamos compreender porque a história/memória oral cristalizou os herdeiros do Candomblé da Barroquinha – Engenho Velho, Gantois e Opô Afonjá – como os três terreiros mais importantes. Como visto, a agência de Bábá Oláji terá sido suficiente para que o Alaketu, ainda que figurando como território importante dentro do Candomblé, não apareça nessa estreita lista de terreiros fundacionais. De igual modo, o fato do sacerdote Domingos Pereira Sodré não surgir senão nas investigações históricas (PARÉS, 2007; REIS, 2008) acrescenta força ao argumento amnésico/esquecimento intencional em matéria de agência masculina. Apesar de descrita como de ascendência Jeje por suas ligações aos primórdios do Candomblé de Cachoeira, a Casa de Oxumarê (Ilé Òṣùmàrè Àràkà Àṣẹ Ogodò), possui nome em yorùbá, e teria sido fundada por Antônio Maria Belchior, Bábá Sálákó de Şàngó, que Parés (2006) detalha como irmão de José Maria Belchior, outro agente religioso, provavelmente Oluwò, um equivalente a Bábáláwò. De acordo com o livro sobre o terreiro, assinado por Angela Lühning (2010) e o próprio Bábá Pecê, atual sacerdote da casa, obra que contou com a colaboração de Luís Nicolau Parés, a Casa de Oxumarê remeteria a sua gênese para Bábá Tálábi, batizado de Manoel José Ricardo, e para um candomblé que, desde finais do século XVIII, funcionava no Obitedó, em Cachoeira, e tratar-se-ia de um culto familiar dedicado a Ajunsun, o vodun jeje equivalente ao Ọmọlú yorùbá. Bábá Tálábi fez (pelo menos) três filhos-de-santo, Sálákó de Şàngó, seu sucessor e fundador do Axé Oxumarê, e seus adjuvantes rituais: Salami de Òṣàlá (provavelmente muçulmano que também fazia culto aos Òrìṣà) e Damázio de Ibeji. Bom, não cabe aqui passar a história em revista. O que nos interessa é que temos um Candomblé fundado e inicialmente mantido, até à quarta geração, quando assume o posto Mãe Cotinha de Yewa, por homens. É minha proposta que essa razão terá motivado a que a Casa de Oxumarê ficasse de fora da história oficializada pela comunidade candomblecista, onde a agência feminina fez escola, e os agentes masculinos ficaram ou esquecidos ou como coadjuvantes. Não é, portanto, um argumento difícil de aceitar, atentando ao que Zélia M. Bora (2007) detalha sobre o esquecimento que ficou devotada Mãe Zózó, do Axé Opô Afonjá.

## **Conclusões finais**

Os estudos sobre o Candomblé são vastos. Sobre a fundação do Candomblé menores, ainda que de grande profundidade. Ideias como continuidades, sobrevivências e hibridismos, embora contrastantes, são já correntes nos estudos sobre esta religião, cujas raízes estão em África, mas cujo tronco, galhos e frutos são produto do solo brasileiro. A África que passa bem, nas palavras de Stuart Hall.

Este artigo propôs apontar um conjunto de primeiras pistas, de propostas para a análise da história do Candomblé a partir da ideia da agência amnésica, uma verdadeira contramão dos princípios veiculados classicamente nos estudos antropológicos, que são os da memória, da preservação e das sobrevivências. O que pretendi com este conceito provocatório foi pensar como o esquecimento, resultante quer de trauma quer intencional, atuou na formação do Candomblé jeje-nagô. Dessa forma, minha proposta foi de pensar as possibilidades de articulação étnica e metaétnica africanas no Brasil pelo viés da amnésia psicogênica, isto é, uma amnésia temporária resultante de um trauma, mas cuja memória é recuperada pelo recurso a objetos familiares. Recuperando o argumento: a constituição de redes de solidariedade e confrarias religiosas – Vodun, Òrìṣà ou afro-cristãs – foram, então, a plataforma para, a partir de tais elementos recobreadores, a que chamaria, no contexto de mnemônicas culturais, uma nova identidade coletiva e uma nova identificação étnica. Foi, igualmente, a amnésia criada pela desterritorialização que permitiu a reordenação dos africanos em nações ficcionais de Candomblé, todas elas simbólicas e nostálgicas, mas igualmente metaétnicas. De igual modo, foi a amnésia a responsável pelo apagamento da agência crioula gerando um ideal de continuidade e pureza africanas. Há, por fim, um esquecimento intencional da agência masculina no Candomblé, em que sacerdotes são apagados da memória ou relegados para posições secundárias em favor de uma narrativa linear da “cidade das mulheres”, ao mesmo tempo que os terreiros fundados por homens ficam ausentes da lista das casas tradicionais.

Esquecer é muitas vezes considerada uma virtude, em particular diante dos eventos traumáticos. Se em determinados momentos da história esquecer assim o foi, noutros foi uma ferramenta ideológica. O desafio deste texto é convidar à reflexão sobre a amnésia como evento e instrumento da experiência histórica do Candomblé. Creio que as pistas foram deixadas.

## REFERÊNCIAS

BORA, Zélia M. **Memórias da religião: Mãe Zozó, passado e presente no Candomblé baiano**, s.d. Disponível em: <<http://www.revisor10.com.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/136/132.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2015.

BORA, Zélia M. **Memórias da religião: Mãe Zozó, passado e presente no candomblé baiano**. 2007. Disponível em: <<http://www.revisor10.com.br/24h/pessoa/temp/anexo/1/136/132.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2015.

BURKE, Peter. **Hibridismo cultural**. São Leopoldo: Ed. da Unisinos, 2003.

CABRAL, Álvaro; NICK, Eva. **Dicionário Técnico de Psicologia**. São Paulo: Cultrix, 2006.

CAPONE, Stefania. O pai-de-santo e o babalaô: interação religiosa e rearranjos rituais na religião dos orishas. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 8, n. 16, p. 107-128, jul./dez. 2011.

CASTILLO, Lisa Earl; PARÉS, Luis Nicolau. Marcelina da Silva e seu mundo: novos dados para uma historiografia do candomblé ketu. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 36, p.111-151, 2007.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2001.

CONCEIÇÃO SILVA, Cristina da; ROCHA, José Geraldo. Um Rei Baiano Reina em Duque de Caxias: o brilho de Joãozinho da Goméa em solo carioca. **Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião**, v. 15, n. 18, p. 77-88, 2013.

COSTA, Valéria Gomes. Entre Deus e Alá: redes político-sociais entre africanos católicos e muçulmanos no Recife do século XIX. XVI ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH-RIO. **Anais...** Encontro Regional de História da Anpuh-Rio, 16: Saberes e Práticas Científicas. Rio de Janeiro: Anpuh-Rio; Fiocruz, 2014. p. 1-9. Disponível em: <[http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400243017\\_ARQUIVO\\_textoanpuhrj\\_valeriacosta.pdf](http://www.encontro2014.rj.anpuh.org/resources/anais/28/1400243017_ARQUIVO_textoanpuhrj_valeriacosta.pdf)>. Acesso em: 16 out. 2015.

FERREIRA DIAS, João. Dos “nàgó” da Bahia aos “pórtúgèrè” de Lisboa: um olhar sobre identidade e religião em diáspora. **Cadernos de Estudos Africanos**, Lisboa, n. 25, p. 183-205, jan.-jun. 2013a.

FERREIRA DIAS, João. “Em roma sê romano”. O Candomblé como adaptação criativa e hibridismo, nas origens e no séc. XXI; Bahia, Lisboa e Berlim. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**, n. 18-19, p. 205-216, 2013b.

FERREIRA DIAS, João. A religião se faz com a colheita da terra: problematização conceitual de “religião” em África e o caso yorùbá. **Etnográfica** [Online], v. 17, n. 3, p. 457-476, 2013c. Disponível em: <<http://www.scielo.mec.pt/pdf/etn/v17n3/v17n3a02.pdf>>. Acesso em: 15 out. 2014.

FERREIRA DIAS, João. Ifânização ou para além da eficácia ritual: a construção da teologia entre os Yorùbá e no Candomblé jeje-nagô. **Anais do I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões**. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2015. (mox).

FERREIRA DIAS, João. “Araketure faraiomorá”: Yorubanidade no Candomblé brasileiro, uma permanente recriação e o caso exemplar do Ilê Odô Ogê. In: AFOLABI, Niyi; FALOLA, Toyin. **The Yoruba in Brazil, Brazil in Yorubaland**: cultural encounter, resilience, and hybridity in the Atlantic world. Durham: Carolina Academic Press [no prelo].

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Trad. Adelaide La Guardia Rezende [et. al.] Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.

HORTON, Robin. A definition of religion, and its uses. **The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland**, London, v. 90, n. 2, p. 201-226, 1960.

HORTON, Robin. **Patterns of Thought in Africa and the West**: Essays on Magic, Religion and Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

LANDES, Ruth. **The city of women**. UNM Press, 1947.

LÉPINE, Claude. **Os nossos antepassados eram deuses**. s.d., Disponível em: <<http://www.antropologia.com.br/arti/colab/a6-clepine.pdf>>. Acesso em: 17 out. 2015.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família-de-santo nos candomblés jeje-nagôs da Bahia**: um estudo de relações intra-grupais. Salvador: Universidade Federal da Bahia, 1976.

LIMA, Vivaldo da Costa. O candomblé da Bahia na década de 1930. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 201-221, 2004.

LÜHNING, Angela Elisabeth; MATA, Sivanilton Encarnação da. **Casa de Oxumarê**: os cânticos que encantaram Pierre Verger. Salvador: Fundação Pierre Verger, 2010.

MATORY, James Lorand. The “cult of nations” and the ritualization of their purity. **The South Atlantic Quarterly**, Durham, v. 100, n. 1, p. 171-214, 2001.

MATORY, James Lorand. **Black Atlantic Religion**: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian Candomblé. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATORY, James Lorand. Feminismo, nacionalismo, e a luta pelo significado do adé no Candomblé: ou, como Edison Carneiro e Ruth Landes inverteram o curso da história. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 51, n. 1, p. 107-121, 2008. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ra/article/viewFile/27302/29074>>. Acesso em: 15 out. 2015.

MELLO, Eliana Dable de. **Trauma e sintoma social**: Resistências do sujeito entre história individual e história da cultura. Dissertação (Mestrado em Educação) – Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2010.

OLUPONA, Jacob. Òrìṣà Òṣun: Yoruba sacred kingship and civil religion in Òṣogbo, Nigeria. MURPHY, Joseph M.; SANFORD Mei Mei (Org.). **Òṣun Across the Waters**: a Yoruba goddess in Africa and the Americas. Bloomington: Indiana University Press, 2001.

PALMIÉ, Stephan. O trabalho cultural da globalização ioruba. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 77-113, jul. 2007. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872007000100005&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872007000100005&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 17 out. 2015.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé**: história e ritual da nação jeje na Bahia. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

PARÉS, Luís Nicolau. O mundo Atlântico e a constituição da hegemonia nagô no Candomblé baiano. **Esboços-Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UFSC**, São Carlos, v. 17, n. 23, p. 165-186, 2010.

PEREIRA, Matheus Serva. **Uma viagem possível**: da escravidão à cidadania. Quintino de Lacerda e as possibilidades de integração dos ex-escravos no Brasil. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2011.

PEREIRA, Stefane Soares. A psique no sujeito diaspórico. **I encontro do Fórum de Literatura Brasileira – Poesia e Prosa**: hoje, agora. 2010. p. 1-12. Disponível em: <[http://www.iltc.br/poesia/pdf/stefane\\_soares\\_Pereira.pdf](http://www.iltc.br/poesia/pdf/stefane_soares_Pereira.pdf)>. Acesso em: 17 out. 2015.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano**: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2008.

SANTOS TOBIOBÁ, João Batista dos. 21 cartas e um telegrama de mãe Aninha a suas filhas Agripina e Filhinha, 1935-1937. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 36, p. 265-310, 2007.

SILVEIRA, Renato da. Sobre a fundação do terreiro do Alaketo. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 30, p. 345-380, 2003.

SILVEIRA, Renato da. **O candomblé da Barroquinha**. Processo de constituição do primeiro terreiro de keto. Salvador: Maianga, 2006.

TAYLOR, Charles; LEE, Benjamin. **Multiple Modernities Project**: modernity and difference. S.d. Disponível em: <<http://www.sas.upenn.edu/transcult/promad.html>>. Acesso em: 16 out. 2015.